

Piotr Bartula UJ
Kraków

STAROŻYTNY HEDONIZM – NOWOCZESNY UTYLITARYZM

Grecja to: rozum, złoty środek, powściągliwość uczuć, brak przesądów, episteme, poszukiwanie doskonałego ustroju, powaga, precyzyjny system pojęć, etyka.

Grecja to: sofistyka, woluntaryzm, wesołość, piękno, brak zahamowań, pełnia życia, zmysłowość, pijaństwo.

W. H. Auden

Starożytny hedonizm, jak wiadomo, miał dwie wersje. Pierwsza to hedonizm samolubny, wiązany z nazwiskiem Arystypa z Cyreny, który podstawą swojej ideologii moralnej uczynił tezę, iż celem wszelkich ludzkich pragnień, dążeń i działań jest dobro własne jednostki, polegające na poszukiwaniu i doznawaniu przyjemności zmysłowych. Przyjemności były rozumiane jako stany doraźne, nieporównywalne między sobą; jeżeli doznaję przyjemności smakowej, słuchowej, erotycznej, to moim zadaniem jest maksymalizacja dostępnej tu i teraz przyjemności, bez względu na skutki. Charakterystycznym rysem tej postaci hedonizmu jest absolutyzacja zmysłowego zaspokożenia popędów, apologia mo-

mentów afektywno-emocjonalnych, niedoceniając zaś oddalonych w czasie i poddanych analizie intelektualnej form zaspokojenia popędów wyższego rzędu. Idealne zadowolenie to akt momentalny, „punktowy”, pozbawiony rozciągłości w czasie. Jest to więc doktryna intensyfikacji rozkoszy, eksploatacji własnej zmysłowości, najcenniejszego daru natury.

Ta formacja wydaje się być obecnie politycznie bezużyteczna, acz obyczajowo pozostaje wpływowa. Spadkobiercami są ekstatyczni i samotni tancerze techno-parad miłości. Na ich twarzach nie dostrzeżemy jednak uśmiechu autentycznej radości, lecz zobaczymy puste, nieruchome oczy i gwałtowne, konwulsyjne ruchy ciał wyswobodzonych spod świadomej kontroli, a wszystko to odbywa się w ramach płaskiej histerii, w atmosferze bezcelowości, bezsensu, bezmyślności.

Wersja druga to doktryna hedonizmu racjonalistycznego, czyli utylitaryzmu, która została sformułowana dobitnie w dialogach Platona. W *Obronie Sokratesa*, odpowiadając na zarzut psucia młodzieży, używa klasycznej argumentacji utylitarystycznej, wykazując bezsensowność dążenia do umyślnego psucia ludzi, ponieważ wiązałoby się to z ryzykiem, by tak rzec, rykoszetu ze strony owych natur zepsutych.

A ja miałbym aż tak zgłupieć – powiada – żebym i tego nie pojmował, że jeśli kogoś w swym otoczeniu złym człowiekiem zrobię, mogę potem sam czegoś doznać z jego strony, i takie straszne zło popełniam umyślnie, jak mówisz ty? W to ja ci nie uwierzę Meletosie, a myślę, że nikt inny. Więc albo nie psuję albo psuję nieumyślnie¹.

Racjonalizm etyczny jawi się tutaj jako kalkulacja ekonomiczna; powstrzymujemy się od złych czynów, czynów z pobudki racjonalnej, którą jest obawa przed rozpowszechnianiem tego rodzaju postępowania, przynoszącym w konsekwencji szkody i nam.

¹ Platon, *Obrona Sokratesa*, Warszawa 1958, s. 104.

Nie czynimy zła z uwagi na ryzyko poniesienia straty. Normy moralne są akceptowane przez wszystkie istoty rozumne z uwagi na to, że są korzystne dla wszystkich. Zachowania niemoralne są po prostu niekorzystnymi inwestycjami ekonomicznymi.

Jeszcze dobitniej ideę kalkulacji, bilansu przyjemności i przykrości, zysków i strat formułuje Platon w dialogu *Protagoras*: *Więc jako człowiek, który umie ważyć, zestawisz strony rozkoszne i zestawisz strony bolesne, i to, co bliskie, i to, co późniejsze, i powiedz: po której stronie więcej? Jeżeli na jednej szali rozkosz, a na drugiej ból, wtedy czy to przyjemność przeważy przykreść, czy też to, co ma przyjść przeważy to, co bliskie, czy też to, co bliskie przeważy przyszłość, taki czyn należy wykonać, gdzie znajdzie się nadwyżka przyjemności. A jeżeli doza przykrości przewyższyła przyjemność, czynu nie należy wykonywać².*

Pojęcie przyjemności punktowej zastąpione jest tu kategorią przyjemności ciągłej, uwzględniać należy płynący z doznania przyjemnego skutek – przykry bądź przyjemny – i skutek ten (o ile można go przewidzieć, przynajmniej w granicach kwot ryzyka) wpisuje się w samo to doznanie. Doktryna znajduje swoje go mistrza w osobie Epikura, który formułuje doktrynę hedonizmu rozumnego, czyli utylitaryzmu. Następuje racjonalizacja tendencji hedonicznych poprzez wprowadzenie bilansu przyjemności i przykrości jako podstawy ludzkich wyborów. Wybór ten powinien opierać się na rozumnej kalkulacji. W tym znaczeniu wszelka przyjemność jest dobra z natury, ale nie każda godna wyboru. Ta wersja hedonizmu była pierwszą teorią racjonalnego wyboru, gdzie decyzję o jego podjęciu warunkuje bilans przewidywalnych przyjemności i przykrości, czyli – by użyć języka ekonomii – bilans zysków i strat. Hedonista, dalekowzrocznie przewidując, że aktualnie pozyskiwane przyjemności mogą być powodem przyszłych przykrości, rezygnuje z tych pierwszych.

² Platon, *Protagoras*, Warszawa 1958, s. 104.

Możliwe nawet, że w pewnych okolicznościach społecznych uznana, iż każde działanie prowadzi do zguby i stanie się ascetą lub pustelnikiem.

Gwoli sprawiedliwości wypada też przypomnieć, że epikureizm kładł nacisk na potrzeby naturalne, a nie „wmówione” lub wynikające z pychy; człowiek jest szczęśliwy tylko w sytuacji braku potrzeb ekscentrycznych, ponieważ hołdowanie takim potrzebom stwarza niebezpieczeństwo ich niezaspokojenia, a to prowadzi do cierpienia. Mamy zatem do czynienia z prototypową wersją idei człowieka ekonomicznego i etyki skutków. Hedonista powinien ćwiczyć się w umiejętności obiektywnej oceny skutków swego postępowania. Wszystko zależy od rozumnej kalkulacji. W tym znaczeniu niemal każde działanie ludzkie ma podłoże hedonistyczne. Wsiadając do samochodu w celu odbycia wycieczki za miasto, dostrzegamy natychmiast, iż ryzyko naszej śmierci na drodze jest znikome w porównaniu z sumą przyjemności, jaką czerpiemy z podróży i obcowania z przyrodą. Jeżeli w celu przeprowadzenia zyskowej transakcji wsiadamy do samolotu to dlatego, że nieprzyjemne odczucie niebezpieczeństwa przewyższa „kwota przyjemnego odczuwania ewentualnego zysku”. W gruncie rzeczy działalność ekonomiczna, i nie tylko, jest wyspecjalizowanym obliczaniem kwot ryzyka. Dotyczy to również profesjonalnego operowania wielkim kapitałem. Wiedząc, że zainwestowanie 100 punktów może przynieść ewentualny zysk 24 punktów i ewentualną stratę 51 punktów, zrezygnujemy. Jeżeli jest odwrotnie – przystępujemy do działania. Fachowcy od ekonomicznej teorii działania ludzkiego, pracujący pod przywództwem radykalnego utylitarysty Gary’ego S. Beckera (Nobel w 1982 r.), na ten moment wyznaczają właśnie granicę racjonalnego postępowania: możliwy zysk winien wynosić najmniej połowę możliwej straty. Oczywiście życie deformuje ten formalny model, ponieważ realnie posiadana suma zwiększa ryzyko przy identycznym nominalnie; inaczej ryzykuje milioner, inaczej dłużnik. W każdym razie prze-

kroczenie tej granicy przenosi ludzi działających w świat hazardu. Uchwycenie granicy ryzyka jest możliwe wyłącznie w moralnej przestrzeni wymiany, której fundamentami są własność prywatna i umowa cywilna, która w warunkach równego dostępu do informacji powinna być chroniona całą mocą państwa.

Dwadzieścia jeden wieków po Epikurze Bentham podstawą swojego rozumowania czyni następujące słowa: *Natura poddała rodzaj ludzki rządowi dwu zwierzchników: przykrości i przyjemności. Im tylko dane jest wskazywać cośmy powinniśmy czynić. Do ich tronu przytwierdzono z jednej strony miarę słuszności i niesłuszności, z drugiej łańcuch przyczyn i skutków. One rządzą nami we wszystkim co czynimy, mówimy, myślimy; wszelki wysiłek, jaki możemy zrobić, aby zrzucić z siebie to poddaństwo, tylko go dowiedzie i potwierdzi. W słowach ktoś może utrzymywać, że wyzwoli się spod ich jarzma, w rzeczywistości jednak będzie je zawsze dźwigał. Zasada użyteczności uznaje tę podległość i czyni z niej podstawę systemu, którego celem jest wznieść gmach szczęścia rękami rozumu i prawa*³.

Bentham sformułował zasady bilansu przyjemności i przykrości jako podstawy ludzkich wyborów, wyróżniając 7 parametrów przyjemności, które należy brać pod uwagę przy podejmowaniu decyzji: natężenie, trwałość, pewność, bliskość, płodność, czystość, zasięg (ilość osób) przyjemności.

W krytyce tego poglądu piętnuje się założenie o jednorodności przyjemności i przykrości⁴. Gdyby wszystkie przyjemności

³ J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, Warszawa 1958, s. 259.

⁴ Wykpiwał ten pogląd np. Brentano. Pisał on: *Wbrew temu, co z oczywistością na podstawie doświadczenia można poznać, pewni ludzie głoszą, że tylko przyjemność jest dobrem samym w sobie, że przyjemność to dobro. Przyjmijmy przez chwilę, że pogląd ten jest słuszny i zapytajmy, czy zyskalibyśmy możliwość ustalenia relatywnej wartości dóbr przez to, że mielibyśmy tylko dobra jedno-*

były jednego rodzaju i można byłoby je mierzyć tą samą miarą, a więc stworzyć obiektywną skalę kwalifikowania ludzkich działań, problemy moralne i prawne zostałyby rozwiązane. Rola prawodawcy wyczerpywałaby się w dobieraniu środków odstraszających od działań szkodliwych społecznie. Na zarzut, iż nie można stworzyć obiektywnej nauki o działaniu ludzkim z uwagi na niejednorodność dóbr, Bentham dowcipnie odpowiada: *Dłuźnik nie mogąc mi zapłacić, ofiarowuje za dług jeden z wielu przedmiotów, które posiada: ozdoby brylantowe, naczynia srebrne, obraz, powóz. Pomijając inne względy, powiadam sobie, że interes mój pieniężny wymaga, abym wybrał przedmiot najcenniejszy. Czy wynika stąd wątpliwość twierdzenia, że interesem moim jest wybranie przedmiotu najcenniejszego? Czy jeżeli wybieram nieiraftanie, to powinienem wyrzucić zasady wybierania? Jeżeli nie widzę tu przymusu logicznego to również nie widzę go do wyrzeczenia, że celem czynności powinna być jak najwięksha przewaga przyjemności nad przykrościami, dlatego tylko, że przyjemność przyjemności i przykrości nie daje się dowieść.*

rodne, zezwalające na porównawcze pomiar. Każda intensywniejsza przyjemność byłaby większym dobrem niż przyjemność mniej intensywna, a dwa razy intensywniejsza byłaby co do dobroci równa dwóm w połowie tak jak ona intensywnym; i tak wszystko stałoby się jasne. Trzeba tylko chwili zastanowienia, by zniszczyć te szaleńcze nadzieje. Czy rzeczywiście można stwierdzić, że pewna przyjemność jest dwa razy większa od innej przyjemności? Nie da się intensywniejszej radości podzielić na dwanaście mniej intensywnych radości rozróżnialnych jako jej jednakowe części tak, jak stopę dzieli się na dwanaście cali. Tak rzecz wygląda już w prostszych przypadkach. A jakże śmieszny musiałby się dopiero wydać ktoś, kto by twierdził, że przyjemność, jaką zyskuje, paląc dobre cygaro, pomnożona 127 razy równa się dokładnie przyjemności, jakiej doświadczać, słuchając Mozarta. Sądzę, że powiedziałem już dość, by nie musieć wskazywać na irracjonalność, która wiąże się z porównywaniem intensywności przyjemności i przykrości (F. Brentano, *O źródle poznania moralnego*, Warszawa 1989, s. 32).

⁵ Cyt. za: H. Spencer, *Zasady etyki*, Warszawa 1884.

Rzecz jasna, można replikować, twierdząc, że zasada preferencji wyboru traci wartość, w szczególności wartość użyteczną, jeśli wyklucza ona możliwość efektywnego odkrycia hierarchii owych wyborów.

Sprawę niejednorodności dóbr hedonicznych próbował rozwiązać John S. Mill, wprowadzając do zasady użyteczności rozróżnienie jakościowe na przyjemności wyższego i niższego rzędu. Znany jest jego aforyzm: *Lepiej być niezadowolonym człowiekiem niż zadowoloną świnia; lepiej być niezadowolonym Sokratesem niż zadowolonym głupcem. A jeżeli głupiec i świnia są innego zdania, to dlatego, że umieją patrzeć na sprawę wyłącznie ze swojego punktu widzenia. Drugiej stronie oba punkty są znane*⁶.

W ten sposób Mill postuluje elitarystyczne kryterium rozróżniania przyjemności i przykrości. Zapewne człowiek doznający przyjemności ze słuchania symfonii Beethovena pogardzałby samym sobą, gdyby zamiast słuchania koncertu zajmował się śpiewaniem piosenek biesiadnych. Sugeruje zatem Mill, iż świat złożony z nieszczęśliwych Sokratesów byłby płodniejszy w przyjemności aniżeli świat świń. Przyjemności tych pierwszych byłyby może odległe, lecz trwałe, zaś tych drugich bliskie, lecz krótkotrwałe. Inna sprawa, że ten sposób rozumowania, będący próbą obrony paradygmatu użyteczności przed kpinami tyczącymi jednorodności przyjemności i przykrości, może być traktowany jako złożenie broni przez hedo-użytecznościowców oraz wprowadzenie tylnymi drzwiami ideału samodoskonalenia człowieka i perfekcji.

Jak widać, u podstaw zarówno starożytnego hedonizmu, jak i nowoczesnego użytecznościowstwa tkwi założenie, że każdy człowiek jest sprawnym rachmistrzem korzystnych i niekorzystnych efektów swojego postępowania. W swoich wyborach nie różni się w istocie od działania przedsiębiorcy, który postanawia maksy-

⁶ J. S. Mill, *Użyteczność. O wolności*, Warszawa 1959, s. 18.

malizować swój zysk poprzez wytwarzanie takiego czy innego produktu, czy konsumenta decydującego o maksymalizacji swojego zadowolenia przez zakup takich czy innych towarów. W gruncie rzeczy za prymarną zasadę formacji hedoniczno-utylistycznej należałoby uznać kalkulację i oszczędność. Jeżeli bowiem powiadamy, iż zasada utilitaryzmu etycznego brzmi: jak największa ilość szczęścia dla jak największej ilości ludzi, to tym samym za moralnie słuszne uznajemy te działania, które przyczyniają się do owego szczęścia. A takimi są, zdaniem hedonisty i utilitarysty, działania oparte na ostrożnej buchalterii aktualnych i przyszłych zysków i strat. Tylko taka reguła działania jest słuszna (obojętne, czy stosowana przez jednostkę, polityka czy prawodawcę), ponieważ umożliwia trafny wybór postępowania, który przyniesie więcej pożytków niż inne, alternatywne, dostępne nam sposoby postępowania. Nadwyżka zysków nad stratami – rezultat ostrożnej kalkulacji (synonim oszczędności) – jest właśnie nazywana przez hedo-utylistów szczęściem. W tym sensie wygrywający hazardzista nie może być człowiekiem szczęśliwym, albowiem korzystne następstwa jego działania są tylko przypadkowo skutkiem wysoce nieoszczędnej decyzji przystąpienia do gry. Być może dałoby się mówić o komplementarności dwóch zasad utilitaryzmu: oszczędności jako zasady słusznego działania i szczęśliwości jako zasady teleologicznej. Trzeba przy okazji przypomnieć, że aspekt teleologiczny był najczęściej krytykowanym, i słusznie, punktem teorii hedo-utilitarnej. Zarzucono jej zarówno wadliwość logiczną (błąd naturalistyczny: z motywów działania – przyjemności wnioskuje się o słusznych celach działania, celach prawodawczych, z antropologii czyni się antropometrię, utożsamiając to, co pożądane – przyjemność – z tym, co pożądania godne), jak również, z uwagi na założenie jednorodności przyjemności i przykrości, niefortunne konsekwencje moralne niosące zagrożenie totalitaryzmem; szczęście dziesięciu usprawiedliwia cierpienie jednego, szczęście stu – cierpienie dziesięciu itd.

Punktem wyjścia obu formacji jest twierdzenie, że każda jednostka, nawet najbardziej impulsywna, jest racjonalna w znaczeniu racjonalności ekonomicznej. Człowiek jest racjonalny w tym znaczeniu, że przy podejmowaniu decyzji stosuje logikę ekonomiczną, kalkulując koszty i zyski, albo przynajmniej zachowuje się tak, jakby kalkulował przyszłe korzyści, jakie może mu przynieść obecne postępowanie. Być racjonalnym to maksymalizować korzyści w ramach dostępnych środków. Niekoniecznie jest to kalkulacja w sensie dosłownym, z ołówkiem w ręku, często są to odruchy intuicyjne, ale rezultat jest ten sam.

Większość utylitarystów przyjęła taki model ludzkiego postępowania, który zakłada, że człowiek jest jednostką racjonalną, zawsze dążącą do osiągnięcia największych korzyści. To wystarczy do zachowania etyki minimalnej; innej w życiu społeczno-ekonomicznym ekonomii nie ma. Ideały altruistyczne, zachowania bezinteresowne, miłosierdzie są bezużyteczne i bywają szkodliwe. Wchodzimy w stosunki ekonomiczne z innymi ludźmi nie dlatego, że nasze cele są altruistyczne, lecz z tej racji, że ci, z którymi mamy do czynienia, są względnie obojętni wobec naszych celów i tak jak my zainteresowani własnymi, które dla nas są obojętne. Z pewnością w fakcie popierania cudzych dążeń ze względu na własny interes nie ma niczego, co mogłoby obrażać nasze uczucia wyższe⁷. Model człowieka działającego dla własnych korzyści dobrze sprawdza się w ekonomice, ale bywa tra-

⁷ Kontrastowym ujęciem jest oczywiście kantyzm. Przypomnijmy moment, kiedy Kant porównuje dwóch kupców, z których pierwszy jest uczciwy, ponieważ chce pozyskać klienta, zaś drugi postępuje tak samo, ale w oparciu o penetrujący jego sumienie imperatyw kategoryczny; pierwszemu daleko do moralności, ponieważ działa tylko zgodnie z obowiązkiem, ale dla zysku, drugi zaś kultywuje prawdziwą moralność działania płynącego z poczucia czystego obowiązku. Na ten temat patrz I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1953, s. 16–17.

ktowany przez utylitarystów jako zasada uniwersalna tycząca wszelkich zachowań ludzkich.

Rozrodczość

W krajach biednych rodzice mają interes w posiadaniu dużej ilości dzieci, ponieważ jest to inwestycja mało kosztowna – koszty edukacji są niewielkie – praca dzieci (traktowanych jako inwestycja o długim okresie zwrotu) zapewni rodzicom utrzymanie na starość.

W społeczeństwach rozwiniętych jest inaczej. Edukacja jest inwestycją drogą, co skłania ludzi do posiadania nie więcej niżeli dwójki dzieci. Nie oznacza to, że te zachowania są następstwem zimnej kalkulacji, a tylko, że ludzie zachowują się tak, jakby ich wybór był zracjonalizowany ekonomicznie. Jeżeli nałożyć krzywą zachowań danej grupy społecznej (w tym przypadku kobiet) na krzywą, która określałaby zachowania idealnego *homo oeconomicusa*, to te dwie krzywe nałożą się na siebie.

Nauka

Stosunek utylitarystów do nauki dobrze ilustruje wypowiedź prof. Gary'ego S. Beckera na swój własny temat. Powiada on, że zachowanie przestępcy niczym w istocie nie różni się od zachowania naukowca. Złodziej jest złodziejem z tych samych powodów, dla których Becker jest profesorem. Jest nim, ponieważ wykonywanie tego zawodu daje mu więcej korzyści niż inny sposób postępowania. Becker postanawia zostać profesorem Beckerem, ponieważ to oznacza czerpanie większych zysków prestiżowych, finansowych i poznawczych. W obu przypadkach mamy do czynienia z optymalizacją zysków (co nie oznacza, że obliczają koszty i zyski do siedemnastego miejsca po przecinku), wyborem postępowania, umożliwiającym osiągnięcie celu. Działanie w oparciu o interes własny całkowicie wystarcza do uprawiania nauki, ideały bezinteresowności, metafizyczne motywacje, ideały wzniosłości nie są tutaj przydatne.

Można się z tym zgodzić lub nie, ale zaletą tego minimalistycznego podejścia jest to, że Becker nie uważa moralności wysokiej (tzw. etyki dążeń, etyki Kanta) za środek do osiągnięcia pozamoralnych celów, np. naukowych lub politycznych, ale za coś, co ma swoje własne cele, tzw. Dobra.

Przestępczość

Przestępcy są racjonalni, a przynajmniej zachowują się, jakby takimi byli. Inaczej mówiąc, podejmują tym częściej akcję, im łagodniejsze są kary, dokonują wyboru pomiędzy konkurencyjnymi przestępstwami w zależności od ryzyka stwarzanego tak przez samą rzeczywistość, jak i przez system sprawiedliwości kryminalnej, na który składają się zarówno wysokość kary, jak i prawdopodobieństwo wykrycia.

Uważa się tutaj, że wszelkie przestępstwa, nawet te popełniane z zawiści, nienawiści, miłości, są zawsze uwarunkowane wizją przyszłych zysków i strat związanych z ich popełnieniem. Człowiek zawsze dąży do maksymalizowania całkowitej użyteczności oczekiwanej, nie zawsze czyniąc to świadomie. Przestępcy zawsze odpowiadają na sygnały z zewnątrz i niezależnie od stanów emocjonalnych biorą pod uwagę prawdopodobieństwo wykrycia, skazania i wymiaru kary jako dane pozwalające im na podjęcie akcji przestępczej lub jej zaniechanie. Stąd utylitarystyczna doktryna prewencji i teza o odstraszających rezultatach surowego, punitywnego prawa. Rozwijając tezę, że przestępcy są też ludźmi ekonomicznymi, utylitaryści dowodzą, że surowe kary eliminują około 10 procent przestępstw. Badania tej szkoły podważyły dogmat o braku dowodów na efekt odstraszający stosowania wysokich kar.

Jednakże można uznać, że nie ma w tej sprawie niezbitego dowodu. Nie można wszak wykryć odstraszonych przestępców ani stwierdzić, że przestępca urzeczywistniony w świecie prawa permissywnego nie stałby się nim w świecie prawa punitywnego.

Stoimy za zasłoną niewiedzy; badania statystyczne niewiele lub zgoła nic nie dają, ponieważ rzeczywistość, by tak rzec, jest niegrzeczna wobec ekonometrii. Ażeby stwierdzić efekt odstraszający, trzeba by badać nieskończoną liczbę danych: wzrost lub obniżenie się ideałów religijnych lub hedonicznych, wzrost lub obniżenie się poziomu dobrobytu, migracje ludnościowe, narkomanię, konflikty etniczne, procesy demograficzne, ustrój polityczny, klimat, ilość zamtużów, zagęszczenie ludności. Każdego dnia, ze względu na mobilność społeczną, ponawiać te badania, potem wyselekcjonować jeden czynnik, w tym przypadku prawnokarny, i zbadać jego wpływ, a to jest niemożliwe, ponieważ do tego potrzebna byłaby wszechwiedza.

Jedynym wyjściem dla utilitarysty jest przemodelowanie pytania; ponieważ stoimy za zasłoną niewiedzy, musimy rozumować w kategoriach kwot ryzyka. Pytamy samych siebie, czy ryzykować stosowanie nieskutecznego (z punktu widzenia odstraszania) surowego prawa, czyli niepotrzebne cierpienie podsądnego, jeśli prawo nie odstrasza, czy ryzykować niewykonywanie – być może skutecznej (z punktu widzenia odstraszania) kary, czyli niepotrzebną szkodę kilku ofiar i deprawację kilku przestępców, którzy nie zostali odstraszeni – jeśli kary odstraszają. Wydaje się, że zarówno intuicja moralna nakazująca chronić dobro niewinnych, jak i zwykły rachunek hedo-utilitarystyczny wskazuje na przyjęcie pierwszego wariantu rozumowania. Moim moralnym obowiązkiem, powie utilitarysta, jest ryzykowanie możliwej nieskutecznej (z punktu widzenia etyki skutków) doktryny odstraszania, dzięki czemu skorzystają być może sami przestępcy, ponieważ zatrzymają się na etapie zamiaru i zostaną moralnie uratowani przez odstraszanie właśnie. Na marginesie dodam, że w tym punkcie bardzo dobrze widać kontrast pomiędzy podejściem utilitarystów a podejściem sprawiedliwościowym. Przypominę, że wniosła moralistyka (np. Kanta) była polemicznie wymierzona przeciwko utilitaryzmowi (w prawie karnym doktryna

prewencji). Można tę polemikę streścić następująco. Żądanie Kanta, aby osoby (także przestępcy i osoby skazane) cieszyły się naszym podstawowym respektem, oznacza, że nasze surowe ich traktowanie musi być usprawiedliwione przez to, iż jako istoty racjonalne mogą to zrozumieć i zaakceptować. W tym punkcie teoria utylitarystyczna wydaje się mieć kłopoty, ponieważ utylitarysta musi powiedzieć kryminaliście: karzemy cię, abyś służył za przykład innym i przez to odstraszał od zbrodni, a kryminalista (jeżeli byłby kantystą) może odpowiedzieć: co uprawnia cię do traktowania mnie w taki sposób. Czyż nie proponujesz, by użyto mnie jako środka, jako instrumentu osiągania społecznego dobra? I czyż jako istota racjonalna zasługuję na to, bym był w taki sposób wykorzystywany?

Narkotyki

Utylityści proponują legalizację, opodatkowanie i karanie, ale nie za posiadanie i zażywanie narkotyków. Tak jak w pozostałych przypadkach zakłada się, że narkomani są racjonalni ekonomicznie, ponieważ konsumpcja narkotyków podejrzanych o powodowanie uzależnienia ewoluuje wraz ze zmianami cen. Nawet osoby najbardziej impulsywne lub w inny sposób nieracjonalne – powie utylitarysta – powstrzymują się od zakupu towaru, którego cena wzrosła, zupełnie tak samo, jak osoby bardziej racjonalne. Ponadto, jeżeli narkoman jest uważany za odpowiedzialnego, gdy idzie o decyzję zostania narkomanem, musi być również uznany za odpowiedzialnego za swoje działania, a w szczególności za czyny karalne; narkotyk nie byłby uważany za okoliczność łagodzącą osobistą odpowiedzialność.

Imigracja

Imigranci to ludzie ekonomiczni, którzy wkalkulowali w swój wybór ryzyko inwestycji uważanej przez nich za korzystną. Jeżeli podejmowali ryzyko, to jest pewne, że nadzieja korzyści przewyższała obawę przed ryzykiem. Jednak problem imi-

grantów wbrew temu, co twierdzą uduchowieni humaniści, powoduje szereg konfliktów społecznych, głównie ze względu na asymetrię kontraktu imigracyjnego, który zakłada utworzenie funduszy socjalnych w krajach przyjmujących imigrantów. Imigracja, która dotąd była racjonalna zarówno z punktu widzenia imigranta, jak i kraju przyjmującego, często taką nie jest. Nadal pozostaje taka z punktu widzenia wjeżdżającego np. do Stanów czy Europy, by korzystać z opieki socjalnej i darmowej ochrony lekarskiej. Nie jest jednak racjonalna dla kraju przyjmującego. Dwa logiczne posunięcia pozwoliłyby przywrócić temu kontraktowi równowagę: redukcja ochrony socjalnej w krajach przyjmujących albo ucieczka do jakichś form dyskryminacji. Ale ani jedno ani drugie politycznie nie jest do zrealizowania. Wobec tego proponuje się inną logikę: płacić za wjazd, ustanowić cenę, która pokryłaby koszty przyjęcia. Rozbroiłoby to sprzeciw opinii publicznej wobec imigracji, skoro imigranci płaciliby za wjazd. Racjonalny imigrant jest w stanie przeliczyć, czy taka inwestycja mu się zwróci⁸.

* * *

Przedstawione rozumowanie jest skrajnie racjonalistyczne, ekonomiczne i deterministyczne. Ten typ racjonalizmu utylitarystycznego nie wyjaśnia – rzecz jasna – wszystkich problemów społecznych, kulturowych, etnicznych, mentalnościowych i politycznych, ale nie wyjaśniają ich też namiętności. Przeciwnik tego ujęcia zawsze może wskazać na zachowania, które wymykają się tej teorii. Ludzie dokonują anonimowych wpłat na pokrycie kosztów funkcjonowania stacji niekomercyjnych, zapisują narządy ciała nieznanym ofiarom choroby, zapisują w testamentach pozycje, które po ich śmierci mają być przeznaczone na cele kulturalne, naukowe itp.; ponoszą trud i koszty, aby sprawiedliwości

⁸ Na ten temat patrz: G. S. Becker, *The Economic Approach to Human Behaviour*, Chicago 1976.

stało się zadość, mimo że nie ma już widoków na naprawienie krzywd i odzyskanie strat, z narażeniem życia wyciągają ludzi z płonących domów, ratują tonących, skacząc do lodowatych rzek. Samice zwierząt potrafią poświęcić życie, aby uratować część potomstwa i w ten sposób zwiększyć szansę przetrwania swego genotypu, zaś ludzie dokonują czynów heroicznych – takich jak na przykład św. Maksymilian Kolbe – nie poddających się interpretacji ekonomicznej⁹.

Epikur widział w rozumnym stosowaniu egoizmu podstawę społeczeństwa. Odchylając się od niesamodzielnych ruchów po linii prostej „człowiek-atom”, realizuje swój interes. Za pośrednictwem tego odchylenia zderza się w przestrzeni polis z innymi „ludźmi-atomami” i może wstępować z nimi w rozmaite połączenia. Wzajemne odpychanie tworzy społeczeństwo atomów. W dziedzinie polityki to umowa, w życiu prywatnym przyjaźń. Zachowania bezinteresowne oglądane przez pryzmat dawnych i współczesnych teorii interesu własnego to ludzki ekwiwalent planet obiegających słońce po kwadratowych orbitach.

Podjęcie klasyczne przyjmuje, że filozofia polityki jest dyscypliną normatywną, traktującą o słusznych celach polityki, zajmującą się poszukiwaniem doskonałego ustroju i prawa naturalnego. W zasadzie do dzisiaj utożsamia się tradycję filozofii politycznej z tradycją idealistyczną, sokratejsko-platońską. W skład tej tradycji wchodzi idea sprawiedliwości – prawo jest tym bytem, który ma służyć idei prawa, a ideą prawa jest sprawiedliwość; wcześniej jest sprawiedliwość aniżeli prawo. Niewątpliwie hedonizm stanowi pierwszy i zasadniczy wyłom w tradycji idealistycznej. Po pierwsze, kwestionuje ideę sprawiedliwości jako

⁹ Na ten temat patrz np. R. H. Frank, *Teoria zachowań bezinteresownych*, „Challenge”, April 1989, za Adamem Smithem, który w 1776 roku wypowiedział słynne twierdzenie, że to nie z powodu rzeźnika, piwowara lub piekarza możemy liczyć na obiad, ale dlatego, że leży to w jego interesie.

cel prawa, pojęcie sprawiedliwości jest wykpiwane jako nic nie znaczące. Epikur, a później Bentham uważali, iż pojęcie szczęścia jest ideą regulatywną przyświecającą prawodawcy. Celem prawa nie jest sprawiedliwość, ale powszechna szczęśliwość. Co do sprawiedliwości – powie hedonista – coś mamy przez nią rozumieć? Dlaczego sprawiedliwość ma być celem prawa, a nie szczęśliwość. Co to jest szczęśliwość, wie każdy, ponieważ wie, co to jest przyjemność i co to jest przykrość. Ale definicja sprawiedliwości wciąż jest przedmiotem sporów. Inaczej zatem działalności prawodawczej nie można sobie tłumaczyć, jak tylko środka do szczęśliwości. Stawia się zatem tezę o heteronomiczności prawa i autonomii szczęścia; pierwszego wcale się nie chce, nie uznając jego wartości autotelicznej. Prawo zatem jest widziane w funkcji pozaprawnego celu – szczęścia społecznego.

Ze względu na subiektywistyczne konsekwencje tej doktryny epikureizm twierdził, że człowiek jest z natury zwierzęciem społecznym, identyfikującym dobro z przyjemnością. Inaczej mówiąc, hedonizm nie traktuje ludzi jako anonimowe środki przekazywania prawdy czy sprawiedliwości, lecz nośniki pragnień typowych dla ich użytkowników. Zawsze tedy mamy do czynienia z możliwym konfliktem subiektywnych tendencji hedonicznych. Czyżby zatem epikureizm reprezentował zasadę ja empirycznego, zasadę samowoli poszczególnych jednostek, zdolnej jedynie zachwiać starożytnym *polis*? Nie. Widzi on w rozumnym stosowaniu egoizmu podstawę społeczeństwa ludzkiego.

Sens prawa zatem wyczerpuje się w tym, że pełni ono rolę narzędzia przeszkadzającego obywatelom w wyrządzaniu sobie wzajemnych krzywd, w dążeniu do egotycznych celów każdego z osobna. Istoty prawa upatruje się tutaj w milczącej umowie, na podstawie której ludzie zobowiązują się do nieszkodzenia sobie wzajemnie ze względu na korzyść każdego. Epikur obawiał się nihilistycznych konsekwencji swojej doktryny etycznej dla sfery *polis*; ludzie, kierując się dążeniem do spotęgowania pełni życia,

będą popadać w egzystencjalne konflikty; ponadto hedonizm może prowadzić do tyranii, ponieważ tylko władza absolutna daje absolutną przyjemność. W związku z efemerycznością owej władzy (znajdujemy ten pogląd już u Trzymacha czy Glaukona, a później Hobbesa) bilans takiej sytuacji byłby niekorzystny dla każdego, a zatem korzystniej dla wszystkich jest przyjąć powszechnie obowiązujące prawo warunkujące spokój ducha i bezpieczeństwo *polis*. Pisał on: *Prawo natury jest symbolem korzyści wypływającej stąd, że ludzie nie szkodzą sobie wzajemnie*.

Dla trwania *polis* nie jest konieczne metafizyczne prawo naturalne. Jednakże postanowienia ustawodawcy nie mogą być dowolne, muszą być kontrolowane przez kryterium utylitarystyczne, kryterium jak największego szczęścia dla jak największej liczby ludzi. I tu mamy dwuznaczność. Ponieważ opiera się jednak prawo nie na konwencji, ale na celach człowiekowi wrodzonych, na naturze, musi być korzystne dla ludzi. Jeżeli coś jest postanowione przez ustawodawcę, lecz nie wynika stąd korzyść społeczna, mamy do czynienia z ustawowym bezprawiem. Znaczenie wyrazów 'dobry' i 'zły', 'słuszny' – 'niesłuszny' obejmuje tylko te działania ludzi, w których stykają się oni z innymi ludźmi. W związku z tym, zadaniem prawodawcy jest odkrywać, jakie przyczyny powodują dobre, a jakie złe skutki. Z pewnych działań bowiem – o czym poucza długa historia ludzkości – wynikają z konieczności określone skutki, które niezależnie od arbitralnej woli ustawodawcy prowadzą albo do pomyślności, albo do nieszczęścia. Jeżeli morderstwa szkodzą społeczeństwu, jeżeli przywłaszczenie przemocą cudzego dobra pociąga za sobą szkody powszechne, to niezależnie od tego, czy są to czyny zabronione przez prawo czy nie, szkoda pozostaje szkodą, zysk zyskiem. Tak więc prawodawca powinien niejako naśladować naturalnie występujące ciągi przyczyn i wypływających z nich korzystnych skutków. Zdaniem utylitarysty jest rzeczą oczywistą, że kiedy prawodawca zaleca pewne postępowanie jako zwykle przynoszące do-

bre skutki, a zakazuje innych jako stale szkodliwych, to postęпки stają się dobrymi lub złymi nie przez prawodawstwo, ale odwrotnie, to prawodawca czerpie autorytet z naturalnego następstwa uczynków. Mamy zatem do czynienia z empirycznie pojętym prawem naturalnym o treści minimalnej, wystarczającej do trwania *polis*.